Journal of Fiqh and Usul
Vol. 52, No. 2, Issue 121
Summer 2020
DOI: https://doi.org/10.22067/jfu.v52i2.77948

فقه و اصول
سال پنجاه و دوم، شماره ۲، شمارهٔ پیاپی ۱۲۱
تابستان ۱۳۹۹، ص ۴۹-۳۱

تحلیل انتقادی دلایل فقیهان بر «قتل»، «بردگی»، «منّ» و «فداء» اسیر جنگی*

دکتر جواد ایروانی [۱]
دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی
Email: irvani_javad@razavi.ac.ir
دکتر سید محمد حسن موسوی خراسانی
عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی
Email: moosavikhorasani@razavi.ac.ir

چکیده

با آنکه قرآن کریم حکم اسیر جنگی را منحصر به دو گزینه «منّ» و «فداء» (آزاد کردن بدون عوض و با عوض) دانسته است، بسیاری از فقیهان، حکم «قتل» و «بردگی» را نیز بدان افزوده‌اند. برخی نیز مدعی انحصار حکم در دو گزینه اخیر شده و فقط «مسلمان شدن» را راه آزادی اسیر برشمرده‌اند. این گونه نظرها، دستاویز گروه‌های تکفیری و دستمایه تبلیغات ضد اسلامی شده است.

این نوشتار که به شیوه توصیفی- تحلیلی و روش کتابخانه‌ای سامان یافته، با مطالعه متون فقهی، حدیثی و تفسیری شیعه و اهل‌سنت و منابع تاریخی، به نقد و بررسی دلایل فقیهان دراین‌باره پرداخته است. هدف از تحقیق، تبیین دقیق و عالمانه حکم اسیر جنگی در اسلام، مبتنی بر منابع و روش استدلال فقهی است تا به برداشت‌های نااستوار و هجمه اسلام‌هراسی از این زاویه، پاسخ علمی دهد. نتایج تحقیق نشان می‌دهد که حکم اسیر جنگی منحصر به دو گزینه قرآنی آن (منّ و فداء) است؛ حکم قتل ویژه افرادی است که مرتکب جرمی خاص شده‌اند، و بردگی اسیر نیز به فرض اثبات، حکمی موقتی در صدر اسلام به سبب شرایط ویژه آن برهه بوده است.

کلیدواژه‌ها: اسیر جنگی، قتل و بردگی اسیر، منّ و فداء.

---

*.مقاله پژوهشی؛ تاریخ وصول:۱۳۹۷/۱۰/۰۶؛ تاریخ تصویب نهایی:۱۳۹۷/۱۲/۱۸.
۱ . نویسنده مسئول

Critical Analysis of the Jurists' Arguments for "Killing", "Slavery", Mann (release without exchange) and Fedaa (release with exchange) of the Prisoner of War

Javad Iravani, Ph.D. Associate Professor, Razavi University of Islamic Sciences (corresponding author)

Sayyed Mohammad Hassan Mousavi Khorasani, Ph.D. Faculty Member, Razavi University of Islamic Sciences

Abstract

Although the Holy Quran has limited the sentence of the prisoner of war to the two options of Mann and Fedaa (release without exchange and release with exchange), many of the jurists have added to them the sentence of killing and slavery. Some jurists have claimed that the sentence is confined to the two latter options and considered muslimization as the only way to release the prisoner. Such opinions have become the pretext of Takfiri groups and the basis of anti-Islamic propaganda. This paper which has been organized through a descriptive-analytical method and library tools has criticized and analyzed the arguments of jurists in this regard by studying the Shiite and Sunni jurisprudential, hadithi and interpretation texts and historical sources. The purpose of this research is to explain accurately and wisely the sentence of the prisoner of war in Islam based on jurisprudential sources and jurisprudential reasoning method in order to respond scientifically the baseless perceptions and the Islamophobia attack from this aspect. The results of this research show that the sentence of the prisoner of war is limited to its two Quranic options of Mann and Fedaa; the sentence of killing is specific to those who have committed a specific crime and slavery, if proven, has been a temporary sentence in the early Islam due to the special circumstances of that time.

Keywords: prisoner of war, killing and slavery of the prisoner of war, Mann and Fedaa.

مقدمه

قرآن کریم در آیه ۴ سوره محمد (ص) سرنوشت اسیر جنگی را در دو گزینه منحصـر کـرده اسـت: آزاد کردن بی قید و شرط، و آزاد کردن با گرفتن فداء (عوض): «فَإِذا لَقیتُمُ الَّذینَ کفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقـابِ حَتَّـی إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً حَتَّی تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها». با این حال، در متـون فقهـی و تفسیری گزینه‌های دیگری نیز مطرح است: «بردگی، قتل یا اسلام آوردن». این بحث البتـه بیشـتر نـاظر بـه «اسیر کافر» می‌باشد. حال پرسش آن است که مستند این احکام چیست و اگر گزینه‌ها در مورد اسیر، بیش از دو مورد یادشده در آیه می‌باشد چرا قرآن آن را بازگو نفرموده است؟

ضرورت پرداختن به این بحث به‌ویژه در عصر حاضـر دوچنـدان اسـت؛ چـه، گروه‌هـای تکفیـری در مناطق مختلف اقدام به گرفتن اسیر می‌کنند، و سپس آنان را به قتل می‌رسانند یا به بردگی می‌گیرنـد، و ایـن عمل را مستند به شریعت اسلام می‌کنند. رفتـار ایـن گروه‌هـا صـحنه عملـی تبلیـغ علیـه اسـلام و تـرویج اسلام‌هراسیِ مدنظر قدرت‌های مخالف اسلام است.

از سوی دیگر، با آنکه تا اوایل قرن نوزدهم، مسئله اسیران جنگی بیشتر از طریق کشتن، فروختن و برده گرفتن حل می‌شد، امروزه از نظر معاهدات بین‌المللی، ممنوعیت کشتن یـا بردگـی اسـیران جنگـی امـری مفروض و مسلم است. مهم‌ترین سند بین‌المللی درباره اسیران جنگی، کنوانسیون سـوم از کنوانسـیون‌های چهارگانه ژنو ۱۹۴۹ است و ماده ۱۱۸ و ۱۱۹ آن، بر آزادی اسیران پس از پایان مخاصمات تأکید دارد. پیش از آن، کنوانسیون ۱۹۲۹ ژنو مبنا در خصوص اسیران جنگی بـود. در مـاده ۷۵ آن آمـده اسـت: بازگردانـدن اسیران جنگی در سریع‌ترین زمان ممکن بعد از انعقاد صلح، به اجرا درمی‌آید. (سیاه‌رستمی و دیگران، ۸۵ و ۱۷۵) اکثر قریب به اتفاق کشورهای جهان از جمله کشورهای اسلامی نیز ملتـزم بـه ایـن معاهدات‌انـد. چنان‌که اصل بنیادین رفتار انسانی با اسرا و رعایت کرامت انسانی در حقوق بین‌الملل، با قتـل و بـرده‌داری منافات واضحی دارد. حال آیا آراء فقهی با این قبیل معاهدات بین‌المللی در تنافی است؟

مروری بر دیدگاه‌ها

فقیهان مسلمان درباره حکم اسیر جنگی، همداستان نیستند. در نگاهی کلی به فقه اهل‌سـنت، از نظـر ابوحنیفه، آیه فداء به طور کلی، نسخ شده و اسیر فقط باید به قتل رسد یا برده شود (ابن العربی، ۴/ ۱۷۰۲). از دیدگاه شافعی، مردان بالغی که از اهل دارالحرب به غنیمت درمی‌آیند، امام بین آزاد کردن بدون عوض یا با عوض (اخذ مال یا مبادله با اسیران مسلمان)، کشتن و بـرده کـردن آنـان مخیـر اسـت (شـافعی، احکـام القـرآن، ۱/ ۱۵۸-۱۵۹؛ همـو، کتـاب الام، ٤/ ۱۵۱). دیگـر فقیهـان اهل‌سـنت نیـز بـین ایـن گزینـه‌ها

اختلاف‌نظرهای شدیدی دارند (سرخسی، ۱۰/ ۱۳۸-۱۳۹؛ کاشانی، ۷/ ۱۱۹-۱۲۰؛ ابن قدامه، ۱۰/ ۴۰۰-۴۰۲).

عموم فقیهان شیعه نیز سه گزینه «آزاد کردن با عوض»، «آزاد کردن بدون عوض» و «بردگی» را پس از اتمام جنگ، برای اسیر مطرح کرده‌اند (محقق حلی، ۱/ ۲۴۲؛ فاضل مقداد، ۱/ ۳۶۵؛ صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲۶-۱۲۷؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۲۱/ ۴۰۰) و قتل را مخصوص جایی دانسته‌اند که جنگ هنوز در جریان است (صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲۲). به باور آنان، حکم قتل با مسلمان شدن اسیر برداشته می‌شود ولی سه گزینه نخست منتفی نمی‌گردد (صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲۸).

اکنون به نقد و بررسی گزینه‌های پیش‌ِرو درباره اسیر جنگی از نگاه فقیهان می‌پردازیم.

گزینه اول: قتل

در بین اهل‌سنت، بسیاری از فقیهان کشتن اسیر جنگی را یکی از گزینه‌ها دانسته‌اند، از جمله ابوحنیفه (ابن العربی، ۴/ ۱۷۰۲)، شافعی (کتاب الام، ۴/ ۱۵۱) و بسیاری دیگر از فقیهان اهل‌سنت (جصاص، ۵/ ۲٦۹؛ ابن العربی، ٤/ ۱۷۰۰؛ کیاهراسی، ۴/ ۳۷۳؛ ابن قدامه، ۱۰/ ۴۰۰). مشهور فقیهان امامیه نیز چنان‌که گذشت قتل اسیران ذکور و بالغ را در خصوص صورتی که جنگ هنوز پابرجاست متعین دانسته‌اند (طوسی، الخلاف، ٤/ ۱۹۰؛ صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲۲).

دلایل حکم قتل و نقد آن‌ها

دلایل لزوم یا جواز قتل اسیر عبارت‌اند از:

یک. در آیه ۴ سوره محمد (ص) آمده است: «فَإِذا لَقِيتُمُ الَّذينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقابِ حَتَّى إِذا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثاقَ» ظاهر این عبارت قرآنی آن است که قبل از «اثخان» صرفاً «قتل» واجب است (جصاص، ۵/ ۲۶۸؛ ابن العربی، ۴/ ۱۷۰۱) مقصود از اثخان از نظر آنان، «اکثار در قتل» است و اسیرگرفتن صرفاً پس از اثخان جایز می‌باشد (کیاهراسی، ۳/ ۱۶۵).

نقد و بررسی: چنان‌که در ادامه می‌آید، جوازِ گرفتن اسیر مقید به «بعد از اثخان» شده است، اما این قید، ربطی به «حکم اسیر» ندارد؛ زیرا «عدم جوازِ گرفتن اسیر» و لزوم جنگیدن در میدان نبرد یک مسئله است، و «قتل اسیر» پس از اسارت مسئله‌ای دیگر. از این رو، زمانی که در جنگ بدر، شماری از مشرکان بر اثر تخلف مجاهدان مسلمان، پیش از «اثخان» به اسارت درآمدند، حکم قتل آنان صادر نشد و بیشتر آن‌ها آزاد شدند. (طبرسی، ۴/ ۸۵۹؛ شافعی، احکام القرآن، ۱/ ۱۵۹؛ ابن العربی، ۲/ ۸۷۹)

دو. ظاهر آیه «ما كانَ لِنَبِی أَنْ يكونَ لَهُ أَسْرى حَتَّى يثْخِنَ فِی الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الـدُّنْيا وَ اللَّـهُ يريـدُ الآخِرَةَ» (انفال: ۶۷) این است که قبل از «اثخان»، حقِ گرفتن اسیر وجود ندارد و دشمن صرفاً بایـد کشـته شود (جصاص، ۵/ ۲۶۸).

نقد و بررسی: پاسخ این دلیل نیز بسان جواب دلیل پیشین است. با این حال، توضیح بیشتر درباره این قید و نقد این استدلال، مبتنی بر رفع تعارض ظاهری میان این آیه و آیه ۴ سـوره محمـد (ص) اسـت؛ چـه شماری از مفسران، مفاد این دو آیه را ناسازگار تلقی کرده‌اند، زیرا از آیه ۶۷ انفـال، عـدم مشـروعیت اسـیر گرفتن، و از آیه ۴ محمد (ص) مشروعیت آن برداشت شده است.

برای رفع این تنافی ادعایی، راه‌حل‌هایی بیان شده است؛ از جمله: برخی گفته‌اند قـرآن پیش‌تـر بـا آیـه سوره انفال، اسیر گرفتن را حرام کرده بود و سپس با آیه سوره محمد آن را مباح کـرد (کیاهراسـی، ٤/ ۳۷۳). از ابن عباس نقل شده که آیه سوره انفال درباره جنگ بدر است؛ زمانی کـه مسـلمانان در ضـعف و اقلیـت بودند، ولی آیه سوره محمد (ص) مربوط به زمان‌های بعدی است که مسلمانان قدرت و شوکت یافتند و در این دوره بود که مسلمانان بین قتل و برده کردن و آزادی در برابر دریافت فداء، مخیـر شـدند (جصـاص، ۵/ ۲۶۸-۲۶۹؛ ابن العربی، ۲/ ۸۷۹).

برخی دیگر معتقدند در سوره انفال، سخن از منع اسارت پیش از «اثخـان» اسـت، و در سـوره محمـد جواز اسارت بعد از «اثخان». بنابراین، منافاتی بـین دو آیـه وجـود نـدارد (طباطبـایی، ۱۸/ ۲۲۵؛ صـادقی تهرانی، ۲۷/ ۸۷).

توضیح اینکه «اثخنتموهم» از ماده «ثخن» (بر وزن شکن) به معنای «غلظـت و صـلابت» اسـت و از این رو، به پیروزی و غلبه آشکار و تسلط کامل بر دشمن، اطلاق می‌شود. گرچه غالب مفسران این جمله را به معنای کثرت و شدت کشتار دشمن گرفته‌اند (فخر رازی، ۱۵/ ۵۱۱)، برخی معتقدند این معنـا در ریشـه لغوی «اثخان» نیست، اما از آنجا که گاه جز با کشتار شدید و وسیع دشمن، خطر برطرف نمی‌گردد یکی از مصادیق این جمله در چنین شرایطی می‌تواند «کشتار زیاد» باشد نـه مفهـوم اصـلی آن (مکـارم شـیرازی و دیگران، ۲۱/ ۳۹۹). در فرهنگ لغت عرب نیز آمده است: «اثخن اذا غلب و قهر» (ابـن منظـور، ۱۳/ ۷۷). از این رو، طبرسی در بیان مفهوم این جمله، عبارت «أثقلتموهم بالجراح و ظفرتم بهم» را انتخـاب کـرده و تعبیر «بالغتم فی قتلهم و أکثرتم القتل حتی ضعفوا» را به صورت «قیل» آورده است که مشعر به ضـعف آن است (طبرسی، ۹/ ١٤٧).

از مجموع این نکات می‌توان چنین برداشت کرد کـه در میـدان کـارزار و در بحبوحـه نبـرد، مجاهـدان مسلمان نباید همت خود را گرفتن اسیران بیشتر قرار دهند و از ایـن ناحیـه، ضـربه‌پذیر شـوند. ایـن همـان

نکته‌ای است که از آیه سوره انفال نیز برداشت می‌شود: «تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيا». اصولاً جنگ‌های پیامبران نه به هدف کشورگشایی و کسب غنایم مالی و جانی، که به هدف دفع خطر از ساحت دین، درهم شکستن شوکت دشمنان و در نهایت، گشودن دل‌ها بوده است (صادقی تهرانی، ٢٧/ ٨٧). بنابراین، گرفتن اسیر باید با هدف غلبه بر دشمن و به شکلی معقول، توأم با هوشیاری در برابر حملات غافلگیرانه آنان باشد و نه فرصت‌طلبی برای کسب غنایم بیشتر و گرفتن اسیران فزون‌تر؛ اشتباهی که مسلمانان، مشابه آن را در غزوه احد مرتکب شدند و ضربه آن را متحمل گشتند.

بر این اساس، برداشت‌هایی همچون «حرمت اسیر گرفتن در آغاز و نسخ آن در اواخر عهد تشریع» و «لزوم کشتار وسیع کفار و تحریم اسیر گرفتن پیش از غلبه مطلق بر آنان»، نااستوار است و با سایر تعالیم دینی و گزارش‌های تاریخی سازگار نیست؛ به‌ویژه گزارش‌هایی که نشان می‌دهد حتی در جنگ بدر نیز که مسلمانان در اقلیت بودند، اسیرانی گرفته شد و غالب آنان با عوض یا بدون عوض آزاد شدند (طبرسی، ۴/ ۸۵۹؛ ابن العربی، ۲/ ۸۷۹). بنابراین، نظر نقل‌شده از ابن عباس نیز دقیق نیست.

استناد به آیاتی مانند «فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْناقِ وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كلَّ بَنانٍ» (انفال: ١٢) بر حرمتِ گرفتن اسیر و لزوم کشتن کفار (فخر رازی، ۱۵/ ۵۰۸) نیز بسیار مخدوش است؛ چه آیه در مقام تحریک و تشویق بر نبرد و کارزار با دشمنی است که سلاح بر دست، به مسلمانان یورش آورده است و نه در مقام جواز یا عدم جواز اسیر گرفتن و شرایط و احکام آن.

سه. در آیه ۴ سوره محمد برخی گفته‌اند: «حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزارَها» قید «فَضَرْبَ الرِّقابِ» است، یعنی کشتن دشمن تا پایان جنگ باید ادامه پیدا کند. در نتیجه، «پیش از پایان جنگ»، اسیر گرفتن مشروعیت ندارد و مسلمان با هر کافری که روبه‌رو شود فقط باید او را به قتل برساند (ر.ک: ابن العربی، ۴/ ۱۷۰۳؛ فاضل مقداد، ۱/ ۳۶۵).

نقد و بررسی: اینکه «حتی تضع الحرب» قید «فضرب الرقاب» در صدر آیه باشد، با توجه به فاصله زیاد این دو عبارت از یکدیگر، خلاف ظاهر و فاقد دلیل است. بلکه ظاهر آیه این است که «حتی تضع الحرب» قید برای مجموع احکام پیش از آن است، یعنی در میدان جنگ، «کشتن دشمن و محکم بستن اسیران» باید تا پایان جنگ ادامه یابد.

چهار. حکم آیه «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً» با آیه «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيثُ وَجَدْتُمُوهُمْ» نسخ شده است (ر.ک: جصاص، ۵/ ۲۶۹؛ ابن العربی، ۴/ ۱۷۰۱؛ طوسی، التبیان، ۹/ ۲۹۱).

نقد و بررسی: این ادعا قابل نقد است؛ زیرا از یک سو، آیه قتال با مشرکان درباره میدان کارزار و عرصه رویارویی در جنگ است نه حکم اسیر جنگی. آیات آغازین سوره توبه به‌ویژه آیات ۴، ۷، ۱۰ و ۱۲ نشان

می‌دهد که فرمان جهاد، علیه آن دسته از مشرکانی صادر شده بود که عهد و پیمان خود را شکسته بودنـد، و آیه ۱۳ علاوه بر این نشان می‌دهد که آنان خود آغازگر جنگ بودند: «أَ لا تُقاتِلُونَ قَوْماً نَكَثُوا أَيمانَهُمْ وَ هَمُّـوا بِإِخْراجِ الرَّسُولِ وَ هُمْ بَدَؤُكَمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» (توبه: ۱۳). طبیعی است با چنین گروهـی دسـتور قـاطع بـرای نبـرد صادر می‌گردد و این البته ارتباطی به نحوه تعامل با اسیران جنگی ندارد، بلکه مسئله اسیر گرفتن در خودِ آیه قتال با مشرکان به صـورت جداگانـه آمـده اسـت: «فَـإِذَا انْسَـلَخَ الْأَشْـهُرُ الْحُـرُمُ فَـاقْتُلُوا الْمُشْـرِكِينَ حَيـثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ وَ اقْعُـدُوا لَهُـمْ كـلَّ مَرْصَـد» (توبـه: ۵) کشـتن در میـدان رویـارویی: «فَاقْتُلُوا» و اسیر کردن به هنگام تسلیم شدن آنان: «وَ خُذُوهُمْ».

از سوی دیگر، نسخ نیازمند دلیل قطعی است و به صرف ادعا ثابت نمی‌شود.

پنج. ادعای اتفاق‌نظر فقیهان. صاحب جواهر، کشتن اسیر را در شرایط جنگی، «بـدون مخـالف قابـل اعتنا» می‌داند (صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲۲). جصاص نیز درباره اجماع نظر فقیهـان اهـل سـنت می‌گویـد: «فقیهان همه مناطق بر جـواز قتـل اسـیر اتفـاق‌نظر دارنـد و دراین‌بـاره مخـالفی بـین آنـان سـراغ نـدارم.» (جصاص، ۵/ ۲۶۹).

نقد و بررسی: اجماع نظر فقیهان در این مسئله نمی‌تواند دلیل معتبری به شمار آید؛ چـه در خصـوص فقیهان شیعه، ادعای یادشده جایی ندارد. مشهور فقیهان و مفسران شیعه تصریح کرده‌اند که اسیر جنگـی را نمی‌توان بعد از پایان جنگ به قتل رساند (محقق حلی، ۱/ ۲٤۲؛ علامه حلی، ٤/ ٤۲۲؛ فاضـل مقـداد، ۱/ ۳٦۵؛ صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲٦-۱۲۷؛ صادقی تهرانی، ۱۲/ ۲۹٤ و ۲۷/ ۸۹؛ مکارم شـیرازی و دیگـران، ۲۱/ ٤۰۰). آنان حکم قتل را به صورتی منحصر کرده‌اند که جنگ در جریان باشد. در همین صـورت نیـز، اگرچه فقیهی همچون صاحب جواهر، حکم قتل اسیر را «بدون مخـالف قابـل اعتنـا» می‌دانـد، مخالفـت اسکافی با این حکم را گزارش می‌کند (صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲۲). شماری از فقیهان نیز بـه طـور مطلـق، حکم اسیر را به دو گزینه قرآنی آن منحصر دانسته‌اند (صـدر، ۳۱۴-۳۱۶؛ مکـارم شـیرازی و دیگـران، ۲۱/ ۴۰۰؛ معرفت، شبهات و ردود، ۱۸۵-۱۸۶). افزون بر آن، اصولاً ایـن اجمـاع «مـدرکی» اسـت و مسـتند مجمعین، آیات و روایاتی است که در ایـن بـاره وجـود دارد (صـاحب جـواهر، ۲۱/ ۱۲۲-۱۲۳) و اجمـاع مدرکی حجیت مستقل ندارد.

درباره ادعای اجماع بین عالمان اهل‌سنت نیز باید گفت: شماری از تابعان همچون حسن و عطاء، قتل اسیر را ناروا می‌دانستند و جصاص خود بر اختلاف‌نظرِ سلف در این مسئله اذعان نموده است (جصـاص، ۵/ ۲۶۹). بنابراین، اتفاق‌نظر فقهی حتی برای اهل‌سنت نیز مخدوش می‌نماید.

شش. روایات. در منابع اهل‌سنت (ابن کثیر، ۳/ ۳۷۲ و ۳۸۱ و ۵۶۴؛ بیهقی، ۹/ ۲۱۲) روایاتی با این محتوا دیده می‌شود که پیامبر اکرم (ص) اسیر را کشته است، و حتی برخی از نویسندگان کتب آیات الاحکام ادعای تواتر آن را کرده‌اند (جصاص، ۵/ ۲۶۹. نیز: ابن قدامه، ۴۰۱/۱۰). از جمله: کشتن عقبة بن أبی معیط و نضر بن حارث پس از اسارت در جنگ بدر، ابوعزه شاعر پس از اسارت در احد، کشتن مردان بنی‌قریظه پس از پذیرش حکم سعد بن معاذ به دست آنان، قتل ابن أبی الحقیق، و نیز هلال (عبدالله) بن خطل، مقیس ابن حبابة (صبابه) و عبدالله بن سعد بن أبی سرح در جریان فتح مکه. چنان‌که فقیهان شیعه (فاضل مقداد، ۱/ ۳۶۵؛ صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲۲) نیز در خصوص صورتی که جنگ در جریان است، حکم قتل را مستند به روایات (کلینی، ۵/ ۳۲-۳۳) کرده‌اند که در ادامه خواهد آمد.

نقد و بررسی: قطع‌نظر از صحت روایات یادشده، نکته اساسی آن است که آیا کشتن این افراد، به سبب «اسیر جنگی» بودن آنان بوده است یا به دلیل انجام جرمی دیگر. گزارش‌های تاریخی به‌روشنی نشان می‌دهد که قتل این چند نفر از بین شمار فراوان اسرا، به سبب ارتکاب جرمی خاص بوده است. از این رو، برخی از مفسران تصریح کرده‌اند که قتل اسیر، ویژه موارد خاصی همچون جاسوسی (صادقی تهرانی، ۲۷/ ۸۸) یا شرایطی است که ولیّ‌امر آن را تشخیص داده است (فضل الله، ۲۱/ ۵۳).

درباره «سلام ابن ابی‌الحقیق» چنین آمده است که وی از بزرگان یهود و از دشمنانی بود که کعب بن اشرف را علیه رسول خدا (ص) حمایت می‌کرد و پیامبر را اذیت می‌نمود. از این رو، گروهی از پیامبر اجازه خواستند تا سلام را به قتل رسانند، و حضرت نیز اجازه داد. لذا آنان شبانه به محل اقامت او یورش بردند و وی را کشتند (طبری، ۲/ ۱۸۳-۱۸۴؛ بخاری، ۵/ ۲۶؛ مجلسی، بحارالانوار، ۲۰/ ۱۲-۱۳). بنابراین، اصولاً وی «اسیر جنگی» نبوده است!

در جریان جنگ بدر و احد نیز، شمار اسیران به‌ویژه در جنگ بدر، فراوان- تا بیش از ۷۰ نفر- گزارش شده است (طبرسی، ۴/ ۸۵۹؛ ابن قدامه، ۱۰/ ٤٠١) ولی همگی آنان آزاد شدند و فقط دو نفر به قتل رسیدند و «اسارت» آنان موضوعیتی نداشت. این دو نفر، نضر بن حارث و عقبة ابن أبی معیط بودند که به سبب خباثت و خیانت و زندگی سراسر شر و فساد، فرمان قتل آنان صادر گشت (مغنیه، ۳/ ۵۰۹). درباره این دو نفر گفته‌اند: «کان هذان الرجلان من شر عباد الله و اکثرهم کفراً و عناداً و بَغیاً و حسداً و هِجاءً للاسلام و أهله» (ابن کثیر، ۳/ ۳۷۲)؛ «من شیاطین قریش و ممّن کان یؤذی رسول الله (ص) و ینصب له العداوة» (ابن هشام حمیری، ۱/ ۱۹۵).

درباره «ابوعزه شاعر» که در جنگ احد به اسارت درآمد و کشته شد نیز گفته‌اند: وی از جمله هفتاد نفری بود که در بدر اسیر شدند. رسول خدا (ص) وی را بدون فدا آزاد کرد و تعهد گرفت که کسی را ضد

پیامبر برنینگیزد، ایشان را هجو نکند. ولی او پس از آزادی دوباره به تحریک و هجو پرداخت، در احد سلاح به دست گرفت و به جنگ مسلمانان آمد. از این رو، فرمان قتلش صادر گشت و پیامبر (ص) فرمود: «تو را وانمی‌نهم تا برگردی و بگویی: دو بار محمد را فریب دادم! مؤمن از یک سوراخ دو بار گزیده نمی‌شود.» (ابن کثیر، ۳/ ۳۸۱؛ سیوطی، ٦/ ۳۰۰؛ مجلسی، بحارالانوار، ۱۰۸/ ۲۸۱).

ضمن اینکه در این زمان هنوز آیه «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً» نازل نشده بود؛ چه سوره محمد نودوپنجمین سوره بر اساس ترتیب نزول است (معرفت، التمهید، ۱/ ۱۳۷) و از آنجا که این سوره پس از سوره احزاب نازل شد و زمان نزول سوره احزاب نیز حدود سال پنجم هجری (زمان جنگ احزاب) بود، طبعاً نزول سوره محمد پس از این سال اتفاق افتاده است، در حالی که جنگ بدر و احد در سال دوم و سوم روی داد. بنابراین، می‌توان گفت آیه مذکور در سوره محمد (ص) نازل گشته و حکم همیشگی اسلامی را بیان کرده است.

در خصوص افرادی نیز که در جریان فتح مکه دستور قتل آنان صادر گشت، باید توجه داشت که اصولاً در این جریان، جنگی اتفاق نیفتاد تا اسیر جنگی داشته باشد، بلکه با فروپاشی حاکمیت سیاسی مشرکان، این شهر بدون خونریزی در اختیار مسلمانان قرار گرفت. اما در این بین، فقط شش نفر، طبق نقل (بیهقی، ۹/ ۲۱۲)، به سبب ارتکاب جرمی خاص و بر پایه مصالح اسلام و مسلمانان (کاشانی، ۷/ ۱۱۹) فرمان قتل‌شان صادر گردید و این فرمان، ارتباطی با اسارت آنان نداشت. از بین آنان نیز طبق گزارش‌های تاریخی، دو یا سه نفر به قتل نرسیدند، از جمله «عبداللّه بن سعد بن أبی‌سرح» که عثمان (برادر رضاعی‌اش) خواستار امان او شد و امان گرفت (طبرانی، ۶/ ۶۶). «مقیس بن صبابه» و «ابن خطل» نیز هر دو پس از ادعای اسلام، مرتکب قتل و سپس مرتد شدند، و فرد دوم، دو کنیز آوازه‌خوان به‌کار گرفته بود که به هجاء پیامبر و مسلمانان می‌پرداختند. از این رو، فرمان قتل آنان صادر شد (ابن کثیر، ۳/ ۵۶۴).

اما کشتن مردان بنی‌قریظه: بنی‌قریظه به سبب خیانت آشکار در جنگ احزاب، مرتکب پیمان‌شکنی شدند. در سال پنجم هجرت جنگ احزاب رخ داد. در این سال فقط طایفه بنی‌قریظه در مدینه باقی مانده بودند. آن‌ها در این میدان پیمان خود را شکستند، به مشرکان عرب پیوستند و بر مسلمانان شمشیر کشیدند. پس از پایان غزوه احزاب و عقب‌نشینی رسوای قریش و غطفان و سایر قبائل عرب از مدینه، خداوند به پیامبر (ص) مأموریت داد که کانون خیانت و توطئه بنی‌قریظه را از میان بردارد. لشکر اسلام روزهای متمادی قلعه‌های مستحکم آنان را محاصره کردند تا آنکه مقاومت آنان فروفریخت. رسول خدا (ص) به آنان فرمود: آیا حکم مرا می‌پذیرید؟ آنان پاسخ منفی دادند. ولی سرانجام راضی شدند هر آنچه سعد بن معاذ، رئیس قبیله اوس، حکم کرد بدان پایبند باشند. از آنجا که وی در عصر جاهلیت هم‌پیمان آنان بود،

انتظار داشتند به نفع آنان حکم صادر کند، ولی او به کشتن مردان جنگجو و خیانتکار آنان و اسارت شماری دیگر و مصادره اموال‌شان حکم کرد (طبرسی، ۸/ ۵۵۱-۵۵۲؛ زمخشری، ۳/ ۵۳۳).

طایفه بنی‌قریظه خواسته یا ناخواسته از دو جهت خود را به این حکم ملتزم کرده بودند: نخست پذیرش التزام به حکم سعد بن معاذ و رد پیشنهاد اولیه پیامبر (ص)، که بنابر قاعده «ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم» محکوم به پذیرش آن بودند، و دوم انطباق حکم صادرشده با احکام کتاب مقدس یهودیان (سفر تثنیه، ۲۰/ ۱۰- ۱۵) که آنان خود را متعهد بدان می‌دانستند (فضل الله، ۱۸/ ۲۹۰-۲۹۱).

قرآن کریم این ماجرا را به‌اختصار چنین بیان فرموده است: «وَ أَنْزَلَ الَّذینَ ظاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ مِنْ صَیاصیهِمْ وَ قَذَفَ فی قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَریقاً تَقْتُلُونَ وَ تَأْسِرُونَ فَریقاً. وَ أَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَ دِیارَهُمْ وَ أَمْوالَهُمْ وَ أَرْضاً لَمْ تَطَؤُها وَ كانَ اللَّهُ عَلی كلِّ شَیءٍ قَدیراً» (احزاب: ۲۶ ـ ۲۷) آیه نخست به‌روشنی نشان می‌دهد که عامل اصلی این جنگ، پشتیبانی یهود بنی‌قریظه از مشرکان عرب در جنگ احزاب بود. افزون بر این، یهودیان مدینه ستون پنجمی برای دشمنان اسلام محسوب می‌شدند، در تبلیغات ضد اسلامی کوشا بودند و از هر فرصتی برای ضربه زدن به مسلمانان استفاده می‌کردند (مکارم شیرازی و دیگران، ۱۷/ ۲۷۲).

کاملاً روشن است که برخورد با این طایفه، به سبب عهدشکنی، خیانت‌ورزی و همدستی با دشمن، آن هم در زمان جنگ جبهه شرک با مسلمانان بوده است. بدیهی است هیچ حکومتی با کسانی که امنیت ملی را به مخاطره افکنند و به‌ویژه در زمان جنگ، با دشمن همدستی کنند مماشات نمی‌کند. در آیه یادشده هم به‌صراحت آمده است که کشتن «گروهی» از این طایفه، به سبب خیانت و همدستی آنان با دشمن در زمان جنگ بود: «ظاهَرُوهُمْ» نه به جرم «اسارت». ضمن آنکه گروهی نیز به اسارت درآمدند: «تَأْسِرُونَ فَریقاً» و فرمان قتل، تعمیم نداشت.

اما در روایات شیعه، مهم‌ترین روایت مستندِ فقیهان شیعه، روایت ذیل است: «محمد بن یحیی، عن أحمد بن محمد، عن محمد بن یحیی، عن طلحة بن زید قال: سمعت أبا عبد الله (علیه السلام) یقول: كان أبی (علیه السلام) یقول: إن للحرب حكمین إذا كانت الحرب قائمة لم تضع أوزارها ولم یثخن أهلها فكل أسیر اخذ فی تلك الحال فإن الامام فیه بالخیار إن شاء ضرب عنقه وإن شاء قطع یده ورجله من خلاف بغیر حسم وتركه یتشحط فی دمه حتی یموت وهو قول الله عز وجل: (إنما جزاء الذین یحاربون الله ورسوله ویسعون فی الأرض فسادا أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیهم وأرجلهم من خلاف أو ینفوا من الأرض ذلك لهم خزی فی الدنیا ولهم فی الآخرة عذاب عظیم) .... والحكم الآخر إذا وضعت الحرب أوزارها واثخن أهلها فكل أسیر اخذ فی تلك الحال فكان فی أیدیهم فالإمام فیه بالخیار إن شاء من علیهم فأرسلهم وإن شاء فاداهم أنفسهم و إن شاء استعبدهم فصاروا عبیدا» (کلینی، ۵/ ۳۲).

از نظر سندی، روایت به سبب «طلحه بن زید شامی» ضعیف است. وی در منابع رجالی توثیق نشده است و نجاشی صرفاً با عنوان «عامی» او را توصیف می‌کند (نجاشی، ۲۰۷)، هرچند شیخ طوسی درباره او می‌گوید: «له کتاب و هو عامی المذهب الا أنّ کتابه معتمد» (الفهرست، ٢٥٦). لذا مجلسی این حدیث را «ضعیف کالموثق» دانسته است (مرآة العقول، ۱۸/ ۳۵۹)، اما اعتبار روایت ثابت نیست.

از نظر محتوایی نیز چند نکته قابل توجه است: نخست آنکه در روایت، برای حکم قتل اسیر هنگامی که هنوز جنگ در جریان است، به آیه محاربه استناد شده است. منظور از «محاربه با خدا و پیامبر» این است که کسی با اسلحه جان یا مال مردم را تهدید کند و به آن تجاوز نماید، چه در بیرون شهر و چه در داخل آن (فاضل مقداد، ۲/ ۳۵۱-۳۵۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ٤/ ٣٦٠). بنابراین، آیه یادشده «احکام مختلف (قتل و غیر قتل)» محاربی را بیان می‌کند که به «افراد بی‌دفاع» تعرض نماید و محارب، شامل «مسلمان» هم می‌شود. حال چگونه این آیه می‌تواند مستند حکم «قتل اسیر کافر در حال جنگ» قرار گیرد؟! صاحب جواهر که گویا به این اشکال توجه داشته است، می‌گوید: استشهاد این روایت به آیه مربوط به حکم «محارب مسلمان» که گزینه غیر قتل را نیز دربردارد، لطمه‌ای به استدلال به آن وارد نمی‌کند. این احتمال نیز وجود دارد که مقصود، تشبیه حکم فی‌الجمله باشد، بدین اعتبار که در محل بحث نیز محارب خدا و رسول و فسادکننده در زمین وجود دارد (صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲۳). روشن است که این عبارات، اشکال را برطرف نمی‌سازد.

دوم اینکه حکم قتل اسیر حتی در هنگامی که جنگ در جریان است، با ظاهر آیه ۴ سوره محمد ناسازگار می‌باشد؛ چه از یک سو، ظاهر عبارتِ «فَشُدُّوا الْوَثاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً» آن است که «هنگام برپایی جنگ»، اسیر باید «محکم بسته شود» نه آنکه به قتل برسد، سپس با پایان یافتن جنگ- که آن از واژه «بَعْدُ» فهمیده می‌شود- با عوض یا بدون عوض رها گردد. از سوی دیگر، آیه در مقام بیان حکم اسیر حتی در شرایط جنگی است و سخنی از گزینه قتل در میان نیست.

سوم اینکه حکم قتل مخصوص حالتی بیان شده است که جنگ در جریان باشد. بنابراین ممکن است ناظر به شرایط «پیش از اثخان» باشد که اصولاً اسیر گرفتن مجاز نیست. گویا از این روست که صاحب جواهر در عداد دلایل این حکم، حرمت اسیر گرفتن را پیش از اثخان نیز بر پایه آیات یاد کرده است (صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲۳). بنابراین، «پیش از اثخان»، اسیری نباید گرفته شود و با دشمنِ مسلح، در میدان نبرد باید مقابله گردد و «در معرکه جنگ به قتل برسد»، ولی اگر به هر دلیلی حتی تخلف مجاهدان، اسیری گرفته شد، آیا کشتنش مجاز است؟ پیش‌تر آوردیم که در جنگ بدر همین اتفاق افتاد، ولی تمام اسیران آزاد گشتند، به‌جز دو نفر که به جرمی خاص کشته شدند. بنابراین، اگر مفاد این روایت، تعیّن قتل

اسیر در این شرایط باشد، با سیره پیامبر (ص) در تضاد است، و اگر مقصود این باشد که «در صورت اثبات جرمی خاص»- غیر از موضوع اسارت- حاکم حق دارد وی را به قتل برساند، پذیرفتنی است و البته ارتباطی با حکم اسیر پیدا نمی‌کند. شاید استناد به آیه محاربه، همین احتمال اخیر را تقویت کند.

چهارم اینکه این روایت، دست‌کم حکم قتل اسیر را «پس از اتمام جنگ» منتفی می‌داند. اما در این صورت، در کنار دو گزینه مذکور در آیه ۴ سوره محمد، گزینه «بردگی» را نیز افزوده است که در ادامه بحث خواهد شد.

پنجم اینکه در روایات تصریح شده است افراد حق کشتن اسیر را تحت هیچ شرایطی ندارند و بیان حکم اسیر صرفاً بر عهده امام است: «اذا اخذت اسیراً فعجز عن المشی و لیس معک محمل فأرسله، و لا تقتله فانک ماتدری ما حکم الامام فیه» (کلینی، ۵/ ۳۵). بدیهی است در عصر غیبت، ولی‌فقیه مبتنی بر همین اختیار می‌تواند شرایط و مصالح جامعه را در نظر گیرد و حکم مقتضی را صادر کند.

روایت دیگری نیز در خصوص «قتل اسیران مسلمان» در شرایطی خاص وجود دارد (کلینی، ۵/ ۳۲-۳۳) که سند آن حدیث دست‌کم به سبب «قاسم بن محمد اصفهانی» ضعیف است (نجاشی، ۳۱۵). از این رو، قابل استناد نیست.

هفت. برخی گفته‌اند: جواز قتل اسیر به سبب «کفر» اوست. گویا قرآن «منّ و فداء» را پیش از دستگیری کافر حرام دانسته است و پس از دستگیری او جایز، ولی کشتن کافر از حیث کفر، در هر دو حال جایز است (کیاهراسی، ٤/ ٣٧٤). اینکه مشهور فقیهان امامیه، قتل اسیر را- در خصوص صورتی که جنگ در جریان است- با مسلمان شدن اسیر منتفی دانسته‌اند (صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲۴) نیز ممکن است ناظر به سببیت کفر برای این حکم باشد؛ چه مجازات جرم‌هایی مانند محاربه با مسلمان شدن برداشته نمی‌شود. چنان‌که برخی از مفسران نیز احتمال داده‌اند قتل و بردگی اسیر، حکمی ناشی از «کفر» آنان باشد و نه «اسیر» بودنشان (فضل الله، ۲۱/ ۵۳).

نقد و بررسی: روشن است که این استدلال به فرض صحت، شامل اسیر مسلمان نمی‌شود و مخصوص کفار است. اما همه سخن در این است که کشتن کدام کافر و با چه شرایطی و به چه هدفی مشروعیت دارد؟ چنان‌که تخییر بین قتل و بردگی به سبب «کفر» اسیر و وادار کردن او به مسلمان شدن، با اصول و احکام اسلامی به‌ویژه «نفی اکراه در دین» ناسازگار است. در مجالی دیگر به‌تفصیل به این موضوع پرداخته شده است که صرف کفر، مجوز قتل نیست (ایروانی، ۳۱-۵۷).

گزینه دوم: بردگی

برخی از تابعان همچون حسن بصری (راوندی، ۱/ ۳۴۷) و فقیهان اهل‌سنت و شیعه، از جمله: ابوحنیفه (ابن العربی، ۴/ ۱۷۰۲)، شافعی (احکام القرآن، ۱/ ۱۵۸-۱۵۹) و دیگران (فاضل مقداد، ۱/ ۳۶۵؛ صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲۳-۱۲۴؛ نووی، ۱۹/ ۳۱۲)، برده شدن اسیر را یکی از گزینه‌ها دانسته‌اند. فخررازی نیز معتقد است بردگی در خصوص اسیران عرب جایز نیست؛ زیرا پیامبر (ص) با آنان بود و ذکری از برده‌سازی به میان نیامده است! (فخررازی، ۲۸/ ۳۸-۳۹) وی توضیح نداده است که در این حکم عرب بودن چه خصوصیتی دارد.

دلایل حکم بردگی و نقد و بررسی آن

دلیل عمده فقیهان شیعه و اهل سنت برای این گزینه، «روایات» است (فاضل مقداد، ۱/ ۳۶۵؛ راوندی، ۱/ ۳۴۷؛ صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲۴؛ ابن قدامه، ۱۰/ ۴۰۰-۴۰۲).

در نقد آن باید گفت: این گزینه در آیه مربوط به حکم اسیران (آیه ۴ سوره محمد) وجود ندارد. از این رو، به باور برخی از فقیهان مفسر، گزینه بردگی دستوری الزامی نیست، بلکه مخصوص صورتی است که رهبر مسلمانان در شرایط خاصی، آن را لازم ببیند، و شاید به همین دلیل در متن قرآن نیامده و تنها در روایات اسلامی منعکس است. در روزگار نبوی زندان نبود که بتوان اسیران جنگی را تا روشن شدن وضعشان نگهداری کرد، و راهی جز تقسیم کردن آن‌ها در میان خانواده‌ها و نگهداری به صورت برده وجود نداشت. (مکارم شیرازی و دیگران، ۲۱/ ۴۰۰ و ۴۱۷؛ نیز: فضل الله، ۲۱/ ۵۳؛ محقق داماد، ۷۲۰-۷۲۹). در حقیقت، برده شدن اسیر، اصلی اقتصادی یا سیاست تعذیبی برای اسیران نبوده است، بلکه ضرورتی برای جلوگیری از مفاسد آزادسازی در آن برهه و نبود امکانات بیت‌المال برای دربند کردن آنان بوده است (صادقی تهرانی، ۱۲/ ۲۹۷ و ۲۷/ ۸۸). اگر آزاد کردن اسیر به صلاح جامعه اسلامی نباشد و در صورت آزادی، وی دوباره سلاح بردارد و وارد جنگ شود، جایگزین برده کردن، طبعاً یا «قتل» خواهد بود که کاری غیر انسانی و غیر شرعی است، و یا «زندان» که آن نیز مشکلات خاص خود را دارد؛ اعم از مشکلات روحی و جسمی برای اسیر و هدر دادن نیرو و توانش، و مشکلاتی برای بیت‌المال که باید هزینه‌های او را متحمل شود و سودی نصیب مسلمانان نگردد. اما برده شدن با شرایط و ساختاری که در آموزه‌های اسلامی آمده است، بدین معنا است که اسیر، به خانه یکی از مسلمانان منتقل می‌شود، اهل خانه از نیروی کار وی بهره‌مند می‌گردد و در مقابل، تمام هزینه‌های زندگی او از قبیل مسکن، خوراک و پوشاک، و حتی تزویج او را در زمان مناسب متقبل می‌شود. البته همه این‌ها با رعایت اخلاق انسانی و اسلامی که در آموزه‌های دینی بر آن سخت تأکید می‌شود (نک: نور: ۳۲؛ کلینی، ۵/ ۳۵؛ مجلسی، بحارالانوار، ۷۱/ ۱۴۱-۱۴۲). انجام

می‌پذیرد. نیز در زمان مناسب و با برنامه‌ای حساب‌شده باید شرایط آزادی او فراهم گردد. در این برنامه، قالب‌های الزامی- همچون لزوم آزاد کردن برده در کفاره‌ها (نک: نساء: ۹۲؛ مائده: ۸۹؛ مجادله: ۳) یا از سهم زکات (توبه: ٦٠) - و قالب‌های تشویقی- مانند وعده پاداش الهی برای آزاد کردن برده (نک: کلینی، ۶/ ۱۸۰) - گنجانده شده است. اسیر نیز در این مدت با تعالیم اسلامی آشنا می‌گردد و خانواده مسلمان با نمایاندن اخلاق اسلامی به وی، شرایط مسلمان شدن او را نیز فراهم می‌آورند.

بنابراین، در صدر اسلام که نه مکان و امکاناتی برای نگهداری از اسیران وجود داشت و نه آزاد کردن آنان به مصلحت جامعه اسلامی بود، از باب ضرورت و طبق نظر رهبر مسلمانان، حکم به برده شدن اسیران می‌شد. در آن مقطع تاریخی، اسیران مسلمان در جنگ‌ها به بردگی دشمنان اسلام درمی‌آمدند و با نهایت خشونت و ستم، با آنان رفتار می‌شد. در این شرایط که آزاد کردن اسیران دشمن به دست مسلمانان نوعی تشجیع دشمن به شمار می‌رفت، بهترین راه، نوعی مقابله‌به‌مثل بود. ولی این روش در آیه مذکور بیان نگردید تا قانون همیشگی اسلام شمرده نشود (نک: قطب، ٦/ ٣٢٨٢-٣٢٨٥؛ صدر، ٣١٤-٣١٦؛ مکارم شیرازی و دیگران، ٢١/ ٤٠٠؛ معرفت، شبهات و ردود، ١٨٥-١٨٦).

این تحلیل البته مبتنی بر ثبوت این حکم در سنت است. اما در همین مسئله نیز دو نکته وجود دارد: نخست آنکه روایاتِ مشتمل بر حکم بردگی که حکم قتل را نیز دربردارد، ضعف سندی دارند. دوم اینکه برده ساختن اسیران به دستور پیامبر (ص) نیز به اثبات نرسیده است (معرفت، شبهات و ردود، ۱۸۶) و هیچ سند متقنی وجود ندارد که پیامبر (ص) اسیر جنگی را برده کرده باشد (محقق داماد، ۷۲۰-۷۲۹). سیره رسول خدا (ص) در جنگ‌های مختلف- که به برخی از آن‌ها پیش‌تر اشاره شد- این مطلب را تأیید می‌کند.

گزینه سوم: فداء

فقیهان اهل‌سنت دراین‌باره سخت اختلاف‌نظر دارند: فقیهان حنفی مبادله اسیر اهل حرب را در برابر مال مجاز نمی‌دانند تا امکان بازگشت وی به میدان جنگ منتفی شود (جصاص، ۵/ ۲۷۰). ابوحنیفه خود معتقد بود اسرا در برابر اسیران مسلمان نیز نباید مبادله شوند، ولی ابویوسف، ثوری و اوزاعی این کار را جایز می‌دانستند. از نظر ابوحنیفه، آیه فداء به طور کلی، نسخ شده است و اسیر فقط باید به قتل برسد یا برده شود. شافعی به طور کلی، فداء را مجاز می‌دانست (جصاص، ۵/ ۲۷۰؛ ابن العربی، ۴/ ۱۷۰۲). عموم فقیهان شیعه نیز، گزینه آزاد کردن اسیر را با عوض، پس از اتمام جنگ مطرح کرده‌اند (فاضل مقداد، ۱/ ۳۶۵؛ صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۲۶-۱۲۷).

دلایل مثبِتین و مانعین و نقد و بررسی آن‌ها

دلایل کسانی که فداء را تجویز می‌کنند عبارت‌اند از: ۱. آیه «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً»، که به اطلاق خود، مبادله اسیر در برابر فداء، اعم از مال یا اسیران دشمن را تجویز فرموده است. ۲. فعل پیامبر (ص) درباره اسیران بدر که آنان را در برابر مال، معاوضه کرد. نیز معاوضه اسیران مسلمان با اسرای مشرک در برخی از نبردهای دیگر که به دستور نبوی صورت گرفت و در روایات منعکس شده است (طوسی، التبیان، ۵/ ۱۵۸؛ جصاص، ۵/ ۲۷۰؛ ابن قدامه، ۱۰/ ۴۰۱) دلیل دیگرِ تجویزکنندگان فداء است.

مانعین اما چنین استدلال کرده‌اند که حکم مذکور در آیه «فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَ إِمَّا فِداءً» و روایات دال بر فداء در بدر، نسخ شده است و ناسخ آن، آیات «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ خُذُوهُمْ وَ احْصُرُوهُمْ» (توبه: ۵) و «قاتِلُوا الَّذِينَ لا يؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لا بِالْيوْمِ الآخِرِ» (توبه: ۲۹) است؛ چراکه سوره توبه بعد از سوره محمد نازل شد و این دو آیه نیز قتال را با کفار تا زمان اسلام آوردن یا پرداخت جزیه (در خصوص اهل کتاب) واجب کردند. برخی همچون قتاده، ناسخ آن را آیه «فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِی الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ» (انفال: ۵۸) دانسته‌اند. همچنین، تعهد مسلمانان برای بازگرداندن مسلمانان پناهنده به مدینه، که یکی از مفاد صلح حدیبیه بود، بعدها به دستور پیامبر نسخ شد و حضرت از اقامت مسلمانان در بین مشرکان نهی فرمود. (جصاص، ۵/ ۲۷۰؛ کیاهراسی، ۴/ ۳۷۴؛ طوسی، التبیان، ۹/ ۲۹۱).

باید گفت این دلایل نااستوار می‌نمایند. ادعای نسخ آیه فداء با آیه قتال را پیش‌تر نقد کردیم. ادعای نسخ با آیه قتال با اهل کتاب، نیز بی‌پایه است؛ چه هدف از این قتال را می‌توان در جمله «حَتَّی يعْطُوا الْجِزْيةَ عَنْ يدٍ وَ هُمْ صاغِرُون» جستجو کرد؛ هدف آن است که اهل کتاب در جامعه اسلامی شرایط حضور را به شکل اقلیتی دینی بپذیرند. این مهم با پذیرش دو امر محقق می‌شود: یکی پرداخت «جزیه» که در قبال تأمین امنیت آنان در حکومت اسلامی و معاف بودن‌شان از پرداخت خمس و زکات (نک: کلینی، ۳/ ٥٦٨) تشریع شده است، و دوم، خضوع و تسلیم آنان در برابر آیین و مقررات اسلامی و حکومت عدل دینی،[1] که خود نشانه پذیرش زندگی مسالمت‌آمیز با مسلمانان و حفظ حریم‌ها و حرمت‌هاست، آن‌سان که خود را همطراز جامعه مسلمانان ندانند تا در نتیجه، بر اساس تمایلات و هوس‌های خود، به ترویج عقاید باطل و رفتارهای فسادانگیز بپردازند. از این رو، در سوره مائده- که بعد از سوره توبه نازل شده- آمده است: «وَ لا تَزالُ تَطَّلِعُ عَلی خائِنَةٍ مِنْهُمْ إِلاَّ قَلیلاً مِنْهُمْ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اصْفَحْ إِنَّ اللَّهَ يحِبُّ الْمُحْسِنين» (مائده: ۱۳). ضمن اینکه اصولاً آیه قتال با اهل کتاب، ربطی به موضوع «اسیر جنگی» ندارد.

---

۱. این‌که برخی، «هم صاغرون» را تحقیر و توهین و سخریه دانسته‌اند، نه از مفهوم کلمه برمی‌آید و نه با روح آموزه‌های اسلامی سازگار است؛ چه «صاغر» در لغت به معنای کسی است که به منزلت پایین راضی شود. (راغب اصفهانی، ٤٨٥) و خود را برتر نداند، بی‌آنکه بار منفی و اهانت‌آمیز داشته باشد. (نک: طباطبایی، ۹/ ۲۵۰؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۷/ ٣٥٤).

نیز آیه «فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يذَّكرُون» (انفال: ۵۷) ارتباطی با حکم اسیر ندارد؛ زیرا آیه بیانگر آن است که هرگاه در میدان جنگ، «با سرعت و دقت و بدون غافلگیر شدن» (: تَثْقَفَنَّهُمْ) بر عهدشکنان دست یافتی، چنان شجاعانه و قاطعانه بر آنان حمله کن که «نیروهای پشت سر آنان» (فخر رازی، ۱۵/ ٤۹۸) یا «دیگر دشمنان و پیمان‌شکنان» (مغنیه، ۳/ ۴۹۹؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۷/ ۲۱۸) یا هر دوی اینان (فضل الله، ۱۰/ ۴۰۵) پراکنده شوند و فکر حمله را از سر بیرون کنند. از این آیه می‌توان برداشت کرد که کشتن یا اجبار بر اسلام آوردن و نیز اسیر گرفتن برای معاوضه و کسب مال، هیچ‌کدام از اهداف جهاد نیست، بلکه مقصود آن است که در مواجهه با دشمن در میدان جنگ، مسلمانان چنان صلابت و قاطعیتی از خود نشان دهند که دیگر دشمنان را از فکر حمله منصرف سازند و نیروهای پشت جبهه آنان را به فرار و دور شدن از میدان جنگ وادارند.

اما نسخ یکی از بندهای صلح‌نامه حدیبیه مبنی بر استرداد مسلمان پناهنده، نیز در واقع خلط بین موضوع «پناهندگی» با موضوع «اسارت» است. در پیمان صلح حدیبیه مسلمانان متعهد شده بودند اگر فردی از مکه به مدینه پناهنده شد، وی را مسترد نمایند. این پیمان ده‌ساله بود و مسلمانان بندهای گوناگون آن را تا زمانی که طرف مقابل بدان پایبندی داشت، اجرا می‌کردند (ابن هشام حمیری، ۳/ ۷۸۲؛ مکارم شیرازی و دیگران، ۲۲/ ۱۲) ولی حدود دو سال بعد که «برخی» از مشرکان بندهایی از آن را آشکارا نقض کردند، دستور مقابله‌به‌مثل صادر گشت. بنابراین، نه اصل مفاد این بند و نه نقض احتمالی آن، ارتباطی با موضوع اسارت ندارد. ضمن آنکه اصولاً نهی روایات از اقامت مسلمان بین مشرکان (کلینی، ۲/ ۲۷۷)، نهیی کلی و ناظر به شرایط عادی و اختیاری فرد مسلمان است، نه شرایط خاصِ پدیدآمده در پی تعهد حدیبیه.

گزینه چهارم: رهایی بدون عوض (منّ)

حکم رهایی اسیر بدون عوض، هم صریح آیه ۴ سوره محمد است و هم روایات (کلینی، ۵/ ۳۲) و دیدگاه غالب فقیهان مسلمان. چنان‌که «منّ و فداء (با مال یا مبادله اسیران)» هر دو در سیره پیامبر (ص) گزارش شده است (کلینی، ۸/ ۲۹۹-۳۰۰؛ بخاری، ۵/ ۱۱۷-۱۱۸؛ طوسی، الخلاف، ۴/ ۱۹۳-۱۹۴). بنابراین، در این مجال بحث بیشتر درباره این گزینه ضرورت ندارد.

یادکردنی است که طبق آموزه‌های قرآنی و روایی، بر تشویق اسیران به خیر و جبران غرامتی که به‌عنوان فداء پرداخته‌اند (انفال: ۷۰-۷۱؛ حمیری، ۲۱-۲۲) و نیز بر احسان و رسیدگی به آنان (انسان: ۸؛ کلینی، ۵/ ۳۵؛ صاحب جواهر، ۲۱/ ۱۳۱) تأکید شده است. این آموزه‌ها سنخیتی با «کشتن»، «وادار کردن به اسلام با تهدید به قتل» و «بردگی اجباری» اسیر ندارد.

نتیجه‌گیری

در قرآن نسبت به اسیران جنگی صرفاً دو گزینه ذکر شده است: «منّ» و «فداء» (آزادی با عوض و بدون عوض)، ولی در متون فقهی گزینه‌های دیگری همچون «قتل» و «بردگی» نیز مطرح است و حتی گاه ادعا شده است که دو گزینه قرآنی به‌کلی منسوخ‌اند.

در مورد گزینه قتل اسیر، عمده استناد فقیهان به روایاتی است که نشانگر قتل اسیران به دستور پیامبر (ص) یا امام معصوم (ع) است. بررسی‌ها نشان می‌دهد که کشتن معدود اسیران جنگی در صدر اسلام، به سبب ارتکاب «جرمی خاص» بوده است که آنان مرتکب شدند، نه به سبب «اسارت». از سویی، این‌گونه روایات، ضعف سندی دارند. استناد به آیات نیز برای تأیید این گزینه، نااستوار است.

در مورد گزینه برده ساختن اسیر، دلیل قائلان منحصر به روایات است. اما این حکم نه در آیات آمده است و نه در سیره عملی رسول خدا (ص) دیده می‌شود. شواهد گویای آن است که برده کردن اسیران، نه حکمی دائمی، که ضرورتی برای جلوگیری از مفاسد آزادسازی آنان در آن برهه زمانی و نبود امکانات بیت‌المال برای دربند کردن آنان بوده است.

از سوی دیگر، با آنکه دو گزینه «منّ» و «فداء» به‌صراحت در قرآن آمده است، برخی از فقیهان به طور کلی، منکر آن شده و آیه مشتمل بر آن را با آیه سیف و مانند آن منسوخ دانسته‌اند. این در حالی است که مفاد آیه منّ و فداء، مؤیَّد به سیره رسول خدا (ص) در جنگ‌ها، و روایات معصومان (ع) است و آیاتی مانند آیه سیف، اصولاً ارتباطی با حکم «اسیر جنگی» ندارد. با این حال، بر اساس آیات، تا زمانی که مسلمانان از طرف دشمن غافلگیر نشده‌اند، نباید اندیشه گرفتن اسیرانِ بیشتر برای کسب فداء، جای مجاهدت و نبرد را بگیرد.

بنابراین، درباره اسیر جنگی فقط دو گزینه مشروعیت دارد: رهایی بدون عوض و با عوض. همچنین، از آیات و روایات، تعامل انسانی و اخلاقی با اسیران نیز استفاده می‌شود.

منابع

ابن عربی، محمد بن عبدالله، ***احکام القرآن***، بی‌جا، بی‌تا.

ابن قدامه، عبد الله، ***المغنی***، بیروت، دارالکتاب العربی، بی‌تا.

ابن کثیر، اسماعیل بن کثیر، ***السیره النبویه***، بیروت، دارالمعرفه، ۱۳۹۶ ق.

ابن منظور، محمد بن مکرم، ***لسان العرب***، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۰ ق.

ابن هشام، عبدالملک بن هشام، ***سیره النبی (ص)***، مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده، ۱۳۸۳ ق.

ایروانی، جواد، «آزادی یا اجبار عقیده در موازنه میان «لا اکراه فی الدین» با آیات قتال»، ***فصلنامه تحقیقات علوم***

قرآن و حدیث، ش ۳۴، ۱۳۹۶ ش.، صص ۳۱-۵۷.

بحرانی، هاشم، ***البرهان فی تفسیر القرآن***، تهران، مؤسسه البعثه، ۱۴۱۵ ق.

بخاری، محمد بن اسماعیل، ***الصحیح***، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۱ ق.

بیهقی، احمد بن حسین، ***السنن الکبری***، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.

جصاص، احمد بن علی، ***احکام القرآن***، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ ق.

حمیری، عبدالله بن جعفر، ***قرب الاسناد***، قم، مؤسسه آل البیت (ع)، ۱۴۱۳ ق.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ***مفردات الفاظ القرآن***، تحقیق صفوان عدنان داوودی، دمشق، دارالقلم، الدارالشامیه، بیروت، ۱۴۱۶ ق.

زمخشری، محمود بن عمر، ***الکشاف***، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.

سرخسی، محمد بن احمد، ***المبسوط***، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق.

سیاه رستمی، هاجر، حسین نژاد، کتایون، افچنگی، محسن، (تهیه و گردآوری)، ***حقوق بین‌الملل بشردوستانه ناظر بر حمایت از افراد در درگیری‌های مسلحانه (مجموعه اسناد ژنو)***، مؤسسه آموزش عالی علمی کاربردی هلال ایران، ۱۳۹۰.

سیوطی، جلال الدین، ***الدیباج علی صحیح مسلم بن الحجاج***، المملکه العربیه السعودیه، دار ابن عفان للنشر و التوزیع، ١٤١٦ ق.

شافعی، محمد بن ادریس، ***احکام القرآن***، بی‌جا، بی‌تا.

_______________، ***کتاب الأم***، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۳ ق.

صاحب جواهر، محمدحسن بن باقر، ***جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام***، تحقیق عباس قوچانی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.

صادقی، محمد، ***الفرقان فی تفسیر القرآن***، قم، انتشارات فرهنگی اسلامی، ۱۳۶۵.

صدر، محمد باقر، ***اقتصادنا***، قم، مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۸۲.

طباطبایی، محمدحسین، ***المیزان فی تفسیر القرآن***، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۷ ق.

طبرانی، سلیمان بن احمد، ***المعجم الکبیر***، قاهره، مکتبه ابن تیمیه، بی‌تا.

طبرسی، فضل بن حسن، ***مجمع البیان فی تفسیر القرآن***، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق.

طبری، محمد بن جریر، ***تاریخ الامم و الملوک***، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات،١٤٠٣ ق.

طوسی، محمد بن حسن، ***التبیان فی تفسیر القرآن***، تحقیق احمد قصیر عامل، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

_______________، ***الخلاف***، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ ق.

_______________، ***الفهرست***، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ١٤١٧ ق.

علامه حلّی، حسن بن یوسف، ***مختلف الشیعه***، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.

فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، ***کنز العرفان فی فقه القرآن***، قم، انتشارات مرتضوی، ۱۳۷۳.

فخر رازی، محمد بن عمر، ***مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)***، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ ق.

فضل الله، محمدحسین، ***من وحی القرآن***، بیروت، دار الملاک للطباعه و النشر، ١٤١٩ ق.

فیض کاشانی، ملأ محسن، ***تفسیر الصافی***، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۶ ق.

قطب راوندی سعید الدین هبه الله، ***فقه القرآن***، قم، مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ ق.

قطب، سید، ***فی ظلال القرآن***، بیروت، دارالشروق، ۱۴۱۲ ق.

کاشانی، ابوبکر بن مسعود، ***بدائع الصنایع فی ترتیب الشرایع***، پاکستان، المکتبه الحبیبیه، ۱۴۰۹ ق.

الکتاب المقدس (العهد القدیم)، بی‌جا، دارالکتاب المقدس، ۱۹۸۰ م.

کلینی، محمد بن یعقوب، ***الکافی***، تصحیح علی اکبر غفاری، چ ۳، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۷.

کیاهراسی، علی بن محمد، ***آیات الاحکام***، بیروت، دارالکتب العلمیه، ١٤٠٥ ق.

مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، ***بحارالانوار***، تحقیق محمدباقر بهبودی، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۰۳ق.

ـــــــــــــــــــــــــ، ***مرآه العقول***، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ١٤٠٤ ق.

محقق حلی، جعفر بن حسن، ***شرایع الاسلام***، تحقیق سید صادق شیرازی، تهران، انتشارات الاستقلال، ۱۴۰۹ ق.

محقق داماد، مصطفی، «حق استنسار در حقوق بین‌المللی اسلامی بر اساس کتاب و سیره نبوی»، ***مجموعه مقالات اسلام و حقوق بین الملل بشردوستانه***، تهران، مرکز مطالعات تطبیقی اسلام و حقوق بشر دوستانه بین المللی با همکاری نشر میزان، ۱۳۹۲.

مراغی، احمد بن مصطفی، ***تفسیر المراغی***، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی‌تا.

معرفت، محمدهادی، ***التمهید فی علوم القرآن***، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.

ـــــــــــــــــــــــــ، ***شبهات و ردود***، قم، مؤسسه التمهید، ۱۴۲۳ ق.

مغنیه، محمدجواد، ***التفسیر الکاشف***، تهران، دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۴ ق.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ***تفسیر نمونه***، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۳.

نجاشی، احمد بن علی، ***رجال النجاشی***، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.

نووی، یحیی بن شرف، ***المجموع فی شرح المهذب***، بیروت، دارالفکر، بی‌تا.